ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
[49-66] *Anales de Filología Clásica* /28 (2015)

Los nombres que significan ‘mundo’ en Aristóteles: κόσμος, τὸ ὅλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὰ πράγματα, τὰ ὄντα, φύσις y οὐρανός

 Thomas Rego
UCALP / thomas.rego@ucalp.edu.ar

Resumen

Presentamos los términos, y sus distintos matices, con los que Aristóteles designa el universo: κόσμος, τὸ ὅλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὰ πράγματα, τὰ ὄντα y φύσις. El caso de ‘cielo’ (οὐρανός) es singular, dado que puede sonar extraño llamar con este nombre a toda la realidad. En consecuencia, mostramos las habilidades filológicas que exhibe Aristóteles para determinar tres sentidos del término. Estos se entienden mejor en el contexto de la doctrina filosófica del lugar (τόπος), a la luz de la cual el ‘cielo’ es entendido como el lugar de todas las cosas o el universo mismo.

Palabras clave

Aristóteles
nombres
mundo

Names meaning ‘world’ in Aristotle: κόσμος, τὸ ὅλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὰ πράγματα, τὰ ὄντα, φύσις, and οὐρανός

Abstract

This paper aims to present the subtle distinctions of the terms with which Aristotle names the universe: κόσμος, τὸ ὅλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα, τὰ πράγματα, τὰ ὄντα and φύσις. The case of ‘heaven’ (οὐρανός) is peculiar, as it might be considered odd to call with this name the whole reality. We intend thus to show which are the philological abilities used by Aristotle to determine three senses of this term. These senses are better explained in the context of the philosophical doctrine of place (τόπος), in the light of which ‘heaven’ is understood as the place of all things, or the universe itself.

Key words

Aristotle
names
world

1. Introducción

Así como en nuestra época utilizamos diversos términos para referirnos a la totalidad de los entes, en toda la amplitud que el término 'ente' posee, también en el griego antiguo se dispone de diversas palabras y expresiones que hacen referencia al todo. Es nuestra intención presentar los términos con los que Aristóteles se refirió al mundo y cuáles son sus significados en la cultura griega. Podemos señalar, entre los términos o expresiones que en nuestros tiempos elegimos para expresar la realidad de las cosas que son, las voces 'mundo', 'universo', 'el todo', 'todas las cosas', la 'realidad', 'lo real'. También se podría incluir el término 'cosmos', aunque este vocablo se presente con mayor frecuencia en estudios sobre los planetas, las estrellas, las galaxias y sus diversos movimientos y afecciones.

La gran mayoría de los términos utilizados por Aristóteles y sus contemporáneos para significar el mundo tiene una traducción directa, literal, en nuestras lenguas modernas. Entre estas expresiones se incluyen tanto substantivos, como es el caso de 'mundo', cuanto adjetivos substantivados por medio de su artículo, como lo es 'el todo'. También encontramos substantivos que, cualificados por un adjetivo determinado, pasan a significar el mundo, como en el caso de 'la naturaleza toda', donde 'naturaleza' deja de referirse a la naturaleza propia de un ente material determinado para pasar a designar la totalidad de los entes corpóreos.

Hay un único caso, entre los que hemos encontrado, en que la traducción no es directa, o más bien, en que la traducción debe ser acompañada de una aclaración. Este es el caso del término 'cielo' (οὐρανός), que en la filosofía de la naturaleza aristotélica puede referirse al mundo y que en nuestra época, aun manteniendo muchas de las acepciones vigentes en la cultura griega, ha perdido esta significación particular, de manera tal que sería difícil encontrar un contemporáneo que use el término 'cielo' para referirse a la totalidad de los entes. Por fortuna, en este caso Aristóteles mismo se prueba las ropas de filólogo y, realizando un breve estudio sobre la palabra 'cielo', nos presenta las diversas acepciones del término vigentes en su época.[1]

1. Agradecemos las indicaciones y sugerencias que el Dr. Pablo Cavallero, Dr. Christophe Rico, Dr. Antonio Livi y dos evaluadores anónimos nos han hecho llegar, que han permitido mejorar este escrito en más de una dimensión; las falencias del mismo siguen siendo nuestras. Advertimos también que todas las traducciones del presente artículo son de nuestra autoría.

2. κόσμος

En la lengua griega, según Chantraine, la palabra κόσμος posee una serie de significados conectados entre sí, fundados sobre la noción de orden: κόσμος, en primer lugar, puede significar 'orden' u 'orden bueno', o bien 'orden del mundo'. En segundo lugar, puede significar, por un lado, 'universo' y, por otro lado, puede ser, ya en el griego tardío, un sinónimo de οἰκουμένη, esto es, referirse a la 'tierra habitada'. Si bien la etimología de κόσμος es oscura, a los expertos les parece claro que el término exprese originalmente la noción de 'orden', de 'poner en orden'.[2] Boisacq estima que κόσμος, a partir de su sentido de 'orden del universo', pasa a significar, especialmente entre los pitagóricos, 'mundo'.[3]

2. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. κόσμος.

3. *Cfr.* Boisacq (1950:500), s. v. κόσμος.

La consulta del léxico de Liddell & Scott en torno al término κόσμος confirma los sentidos hasta aquí referidos: el sentido principal es el de 'orden'; el segundo, el de 'ornamento', 'decoración', referido sobre todo a las mujeres; el tercero es un título que se otorgaba en Creta al magistrado en jefe; el cuarto, que nos incumbe fuertemente junto al primero, es el propiamente filosófico, cuyo

sentido general es 'orden del mundo' o 'universo'. El artículo registra, en esta cuarta acepción, el uso del término en los pitagóricos, en Parménides, en Heráclito y en Platón, donde es frecuente, hasta arribar a Aristóteles. Se observan los siguientes significados en esta última acepción: a veces es 'el todo', 'el universo'; a veces, es 'el firmamento', que está sobre la tierra; otras veces, por el contrario, se refiere a 'la tierra' en oposición al cielo o a los infiernos; también, acompañada de un adjetivo determinativo, puede significar una región, un ámbito del universo. También significará, en el griego tardío, la οἰκουμένη, es decir, el mundo habitado o conocido.[4] Encontramos un uso aristotélico de κόσμος entendido como aquella parte de la realidad que no registra cambios continuos, sino solamente desplazamientos de lugar, esto es, el κόσμος entendido como 'firmamento'.[5]

4. *Cfr. LSJ*, s. v. κόσμος I.-IV.3. Dejamos de lado los significados asociados al cristianismo, en los que κόσμος se suele oponer al ***cielo***, entendido como ***regnum caelorum***. ***Cfr. ibid.***, IV.4-5.

5. ***Cfr. Metaphys.*** K 6: 1063 a 10-17.

Bonitz realiza una sintética presentación de κόσμος en su léxico aristotélico.[6] En primer lugar, nos informa que el Estagirita usa el término κόσμος en el sentido de 'decoro', de 'honra';[7] luego en un sentido propio del campo de la retórica;[8] en tercer lugar, lo usa para manifestar orden y una buena disposición –κόσμος καὶ τάξις, εὐταξία καὶ κόσμος–, sentido que hemos relevado en Chantraine, el principal en la cultura griega antigua.[9] En este sentido, κόσμος es un orden que se puede encontrar en las ciudades, las expediciones militares, en la manera de mover, de conducir algo. En cuarto lugar, Bonitz refiere el sentido que ha llegado a nuestras lenguas modernas: κόσμος en Aristóteles es el 'mundo' y, si el fragmento del *Acerca de la filosofía* referido por Bonitz es auténtico, se ve claramente que este mundo no puede ser desordenado, porque, si lo fuera, se daría la situación ridícula de que:

6. ***Cfr.*** Bonitz (1955), s. v. κόσμος.

7. ***Cfr. ibid.***, 16-22.

8. ***Cfr. ibid.***, 22-25.

9. ***Cfr. ibid.***, 26-30. ***Cfr.*** Chantraine (1970-1980), s. v. κόσμος.

> [...] ἀλλ᾽ εἰ μὲν [αἱ ἀρχαὶ] ἄτακτοι, ἀτακτότερα τὰ ἐξ αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κόσμος ἀλλ᾽ ἀκοσμία, καὶ ἔστι τὸ παρὰ φύσιν τοῦ κατὰ φύσιν μὴ ὄντος [...]
>
> [...] si [los principios] no están ordenados, más desordenadas son las cosas que provienen de ellos, y el mundo no sería ordenado, sino ausencia de orden y lo que es contra la naturaleza existiría, no existiendo lo que es según la naturaleza [...].[10]

10. Aristóteles, ***De Philosophia***, fragm. 17 en Ross (1955:85). ***Cfr.*** Bonitz (1955) s. v. κόσμος.

La ridiculez de tal apreciación se nota mejor aún en el texto original, donde los términos *mundo* y *ordenado* muestran su inseparable pertenencia (καὶ οὐκ ἐστὶ κόσμος ὁ κόσμος), ya que es la misma palabra la que significa el substantivo 'mundo' y el adjetivo 'ordenado': κόσμος.

Por último, Bonitz observa que el mundo, o κόσμος, también puede ser 'aquello que nos rodea' o 'aquello que rodea y abraza la tierra', o 'las esferas celestes, los astros'.[11]

11. ***Cfr. ibid.***, 30-51.

El artículo del término κόσμος en el léxico aristotélico editado por Höffe, rica y sintéticamente redactado por Elm, describe el mundo como algo único, material, en el cual están comprendidos todos los cuerpos sensibles. El mundo no es generado y es inmortal y también posee una naturaleza viviente. Es esférico y tiene las dimensiones del espacio: arriba-abajo, adelante-atrás, diestra-siniestra. En el centro está la tierra, que es esférica y también inmóvil.[12] Es interesante la observación de Elm, quien, en acuerdo con las presentaciones de Chantraine, de los estudiosos ingleses y de Bonitz, afirma que Aristóteles puede usar la palabra κόσμος como un casi sinónimo de 'orden', es decir, τάξις.[13] Además, Elm reconoce que el mundo de Aristóteles posee una ordenación interna, que surge de la teleología de su estructura interna. La movilidad del mundo, entonces, estructurado teleológicamente, es un

12. ***Cfr.*** Höffe (2005:324-325), s. v. ***kosmos / Kosmos, Weltordnung***. Este artículo, escrito por Ralf Elm, se funda sobre ***De caelo*** y ***Metaphys. Cfr. ibid.***, p. 324.

13. ***Cfr. ibid.***

movimiento que tiende a la perfección, a alcanzar la plenitud y, en este contexto, aparece por sobre todas las cosas la figura del moviente inmóvil.[14] Este es el ente y el bien más perfecto. Y siendo el primero, el cielo y la naturaleza de él dependen y es el fin, adonde apuntan ya sea los seres visibles eternos ya sea los visibles pasajeros. La imitación y la participación de la realidad divina comienzan en la esfera de los cuerpos celestes, estructurándola, y pasan a través del nivel de los cuerpos vivientes, hasta llegar a los cuerpos simples, es decir, los elementos.[15]

14. *Cfr. ibid.*, pp. 324-325.

15. *Cfr. ibid.*, p. 325.

Elm señala que Aristóteles arriba al punto de preguntarse dónde colocar el motor inmóvil, o fuera del mundo, o bien dentro, como la causa profunda inmanente de su orden. Si bien considera ambas opciones, parece inclinarse por colocarlo fuera del mundo.[16]

16. *Cfr. ibid.*

La contemplación del mundo y su orden inclina a pensar en su principio, como la estructura del artículo de Elm conduce a pensar. No es diferente la situación en el amplio espectro de la literatura de la Grecia antigua, a tenor de la obra de Schwarz: si pasamos revista a los temas de la noción de *mundo* presentes en la misma, se puede apreciar recurrentemente el reconocimiento no sólo de la no originalidad del mundo, sino también de su dependencia con respecto a otro.[17]

17. *Cfr.* Schwarz (1956:98), s. v. ***Welt***. Véase también el artículo correspondiente a los términos 'creación' y 'naturaleza'. *Cfr. ibid.*, s. v. ***Natur***, p. 64; ***Schöpfung***, p. 76.

Hay otro término griego presente en el vocabulario aristotélico en estrecha relación con la causa del mundo. Del término κόσμος deriva κοσμοποιία, término que es usado por Aristóteles en el sentido de creación, según nos informa Chantraine[18] y como también sostienen Liddell & Scott.[19] Presentamos aquí el texto en que Aristóteles usa este término: el Estagirita nos ofrece la opinión de Anaxágoras, según el cual la creación del mundo es llevada a cabo por la inteligencia –νοῦς–; este texto ha despertado admiración en Platón y en Aristóteles, si bien estos no han aceptado el rol general que Anaxágoras confiere a esta inteligencia: "Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν [...]" [Anaxágoras, pues, hace uso de la inteligencia como si fuera una máquina en relación con la creación del mundo].[20]

18. *Cfr.* Chantraine (1970-1980) s. v. κόσμος.

19. *Cfr. LSJ*, s. v. κοσμοποιία, donde κοσμοποιία puede significar tanto 'creación' cuanto 'ordenación'.

20. ***Metaphys.*** A 4: 985 a 18-19. *Cfr. ibid.*, 18-21. Platón reporta la lectura socrática de Anaxágoras, según la cual la inteligencia que dispone es la causa de todas las cosas: "Ἀλλ᾽ ἀκούσας μέν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτῃ δὴ τῇ αἰτίᾳ ἥσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸ τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον [...]" (Platón, ***Phaedo*** 97 b-c). Luego vendrá la desilusión por el olvido de esta causa en la explicación de las cosas en particular. *Cfr. ibid.*, 97 b - 99 d. *Cfr.* DK 59 A 47.

Aristóteles observa que Anaxágoras, por proponer a este νοῦς como causa del mundo, brilló entre sus pares. Esta inteligencia es causa del mundo –τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου– y de todo orden:

> νοῦν δή τις εἰπὼν ἐνεῖναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζῴοις, καὶ ἐν τῇ φύσει τὸν αἴτιον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης οἷον νήφων ἐφάνη παρ᾽ εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον.
>
> El que dijo que la inteligencia está presente, como en los animales, también en la naturaleza como causa del mundo y de todo el orden, brilló, como de entre las nubes, entre los que antes hablaron sin sentido.[21]

21. ***Metaphys.*** A 3: 984 b 15-18.

No obstante la opinión de aquellos lingüistas, Bonitz asume que el término κόσμος, en este texto, significa orden, con lo cual la inteligencia sería causa del orden y de toda disposición de la naturaleza. No es fácil optar por una de las dos interpretaciones. Asentemos en primer lugar las coincidencias, aquello que no será discutido: los tres coinciden en que en este texto se dice que la inteligencia es causa del orden del mundo, de modo que esto está fuera de discusión. Lo que los distingue es el añadido que realizan Chantraine y Liddell & Scott, al sostener que Anaxágoras está usando el término κοσμοποιία para referirse a la creación del mundo y no a la producción de su orden. Ellos están

interpretando este uso de κόσμος de Anaxágoras en referencia al mundo y su orden, mientras que Bonitz parece limitarlo al orden,[22] como también hace Torrijos-Castrillejo, quien sugiere que κόσμος aquí no es mundo sino un orden bello y bueno.[23]

22. *Cfr.* Bonitz (1955), s. v. κόσμος.

23. Torrijos-Castrillejo (2014:249-250; 350) lee este pasaje del mismo modo que Bonitz, agregando que el término κόσμου encierra aspectos estéticos y morales que enriquecen el orden manifestado en τάξεως.

3. τὸ ὅλον

Consideremos ahora el uso que Aristóteles realiza del adjetivo ὅλον. Chantraine explica que el adjetivo ὅλος significa ‘todo entero’, ‘completo’, ‘intacto’, lo cual lo conecta con la noción de salud, ya que el estar intacto es cercano al ser saludable. Se distingue del adjetivo πᾶς, como veremos después, por el hecho de que ὅλος, aunque tiene un significado muy cercano, posee un matiz diverso. Mientras πᾶς significa ‘todo’, expresando una multiplicidad, ὅλος, por su parte, no busca significar tanto el matiz de lo múltiple, sino que en este adjetivo prevalece más bien la afirmación de una totalidad. Al confrontar estos adjetivos, se puede presentar un paralelo en la lengua griega y la latina: la relación entre ὅλος y πᾶς es, a grandes rasgos, como aquella que se da entre ‘totus’ y ‘omnis’.[24]

24. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. ὅλος. Este es el sentido de ***totus***: “all, all the (denoting a thing in its entireness), the whole, entire, total” (Lewis; Short [1998], s. v. totus 1).

El léxico de Liddell & Scott nos ofrece primariamente este sentido del adjetivo ὅλος: lo ‘entero’, ‘completo en todas sus partes’.[25] Si el adjetivo es transformado en un substantivo, mediante la adición del artículo neutro, formando la expresión τὸ ὅλον, entonces el término significa el ‘universo’ y adquiere un matiz que lo distingue de la expresión τὸ πᾶν; τὸ ὅλον es un entero que posee un orden definido[26]. En Aristóteles, observa Chantraine, el uso de esta palabra en neutro significa ‘el todo’, como aquello a lo que no le falta ninguna parte.[27]

25. *Cfr. LSJ*, s. v. ὅλος.

26. *Cfr. LSJ*, s. v. ὅλος.

27. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. ὅλος.

Bonitz, en primer lugar, nos advierte, en un estilo muy aristotélico, que para el Estagirita el término ὅλος se dice de múltiples maneras. En general, de las primeras apariciones del término en el *Index Aristotelicus*, colegimos la noción global de aquello que está compuesto por partes diversas. Entre estas apariciones se destaca aquella de lo entero asimilado al σύνολον, como aquello compuesto por la forma y la materia.[28] En cuanto al recurso a la expresión τὸ ὅλον, para significar *el todo*: τὸ ὅλον a veces hace referencia al ‘cielo’ (ὁ οὐρανός), o al ‘mundo’ (ὁ κόσμος), o también puede significar ‘el todo’ (τὸ πᾶν)[29]. Koch, en el *Léxico de Aristóteles*, entre otras acepciones, nota que Aristóteles substantiva el adjetivo ὅλον para referirse al cosmos.[30]

28. *Cfr.* Bonitz (1955), s. v. ὅλος 1.

29. *Cfr. ibid.*, 2.a, p. 505 a 52-56.

30. *Cfr.* Höffe (2005:256), s. v. ***holon / ganz***, artículo redactado por A. F. Koch.

Aristóteles, en el léxico filosófico que preparó y que hemos recibido como libro Δ de la *Metafísica*, compara las palabras ὅλον y πᾶν en relación con una cantidad que tenga principio, medio y fin. Si en ella la posición de los componentes es significativa, esto es, tiene un valor esencial, es llamada ὅλον. En cambio, si es indiferente la posición de las partes componentes, se la denomina con el término πᾶν.[31] En la *Física*, por otro lado, dice que τὸ ὅλον es aquello de lo cual nada está fuera, sino todo adentro.[32]

31. *Cfr. Metaphys.* Δ 26: 1024 a 1-3. Reale, inspirándose en la versión de Bonitz, prefiere traducir ὅλον con el término ***entero*** o ***un todo –intero*** o ***un tutto–*** y πᾶν con ***un conjunto –un insieme–***. *Cfr.* Reale (2004:961 n. 6).

32. “[...] οἷον τὸ ὅλον οὗ μηδέν ἐστιν ἔξω [...]” (*Phys.* Γ 6: 207 a 11-12). *Cfr. ibid.*, 8-14.

Por último, seleccionamos dos pasajes en los que el Estagirita se refiere al mundo con la expresión τὸ ὅλον. En el libro Λ de la *Metafísica* se pregunta si el bien y lo óptimo en relación con el mundo es algo separado del mundo, existiendo por sí mismo, o si su bien es el orden propio del mundo. En este caso habla de “ἡ τοῦ ὅλου φύσις” [la naturaleza del todo entero], para referirse al universo.[33] En el segundo caso, rechazando el asimilar el principio del universo con el principio de las plantas y los animales, llama al mundo ‘el entero’.[34]

33. *Metaphys.* Λ 10: 1075 a 11. *Cfr. ibid.*, 11-13; 24-25. Elders (1972:74) considera que en el inicio de este libro, ὅλον significa la totalidad de las cosas, fuera de la cual no hay nada. *Cfr. Metaphys.* Λ. 1: 1069 a 1-3.

34. “οὐκ ὀρθῶς δ᾽ ὑπολαμβάνει οὐδ᾽ εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν [...]” (*Metaphys.* N 5: 1092 a 11-13).

4. τὸ πᾶν

El adjetivo de género neutro πᾶν significa, como hemos dicho, 'todo' y, acompañado del artículo, formará el substantivo 'el todo', expresión que, como nos recuerdan Liddell & Scott, en un contexto filosófico significa 'el universo'.[35] Resumiendo brevemente lo que ya hemos dicho, afirmamos que este término se relaciona con ὅλον, que también significa 'todo', si bien hay una diferencia: la palabra πᾶν tiene un campo semántico más amplio que ὅλον, dado que ὅλον expresa la totalidad pero no la multiplicidad.[36] Bonitz, en su léxico aristotélico, se hace eco, en primer lugar, de la distinción entre πᾶν y ὅλον; entre las diversas acepciones que recoge, confirma que τὸ πᾶν es usado para hacer referencia al mundo, ofreciendo muchos pasajes en los que esta expresión denota ya el cielo, ya el mundo.[37] Elders sostiene que πᾶν es la 'suma total de cosas'.[38]

35. *Cfr. LSJ*, s. v. πᾶς.

36. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. πᾶς.

37. *Cfr.* Bonitz (1955), s. v. πᾶς.

38. *Cfr.* Elders (1972:73).

Es realmente amplio el repertorio de textos donde se puede encontrar este uso de τὸ πᾶν según el cual significa el mundo; señalemos solamente algunos. Tomemos, por ejemplo, el libro A de la *Metafísica* y recojamos algunas de las apariciones de la expresión 'el todo'. La encontramos, pues, referida a todo lo que es, cuando Aristóteles recuerda la teoría de los monistas "τῶν μὲν οὖν ἓν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν [...]" [que afirmaban que el todo era único];[39] también, cuando critica a los que quieren reducir el mundo a una única naturaleza material:

39. *Metaphys.* A 3: 984 b 1-2. *Cfr. ibid.*, 1-4.

> ὅσοι μὲν οὖν ἕν τε τὸ πᾶν καὶ μίαν τινὰ φύσιν ὡς ὕλην τιθέασι, καὶ ταύτην σωματικὴν καὶ μέγεθος ἔχουσαν, δῆλον ὅτι πολλαχῶς ἁμαρτάνουσιν.
>
> Es evidente que yerran de múltiples maneras aquellos que proponen que el todo es único y una cierta naturaleza como si fuera materia, y ésta corpórea y con magnitud.[40]

40. *Ibid.*, 8: 988 b 22-24.

En diversos momentos de este libro A, que a menudo se considera una historia de la filosofía –aunque esta caracterización sólo expresaría un aspecto de este primer libro de la *Metafísica*–, Aristóteles se refiere al origen del mundo, haciendo uso de la expresión τὸ πᾶν; por ejemplo, al presentar diversas teorías acerca de los principios del universo, formula la expresión "[...] κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν [...]" [estableciendo el origen del todo].[41] O también, cuando observa que los filósofos se maravillan al proponerse el problema acerca de la generación del todo, que es el mundo:

41. *Ibid.*, 4: 984 b 25-26. *Cfr. ibid*, 23-31.

> [...] περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες, οἷον περί τε τῶν τῆς σελήνης παθημάτων καὶ τῶν περὶ τὸν ἥλιον καὶ ἄστρα καὶ περὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως.
>
> [...] se cuestionaban acerca de las mayores cosas, como acerca de las afecciones de la luna y acerca de aquellas del sol y de las estrellas y acerca de la generación del todo.[42]

42. *Ibid.*, 8: 982 b 15-17. *Cfr. ibid.*, 11-18.

De nuevo encontramos τὸ πᾶν cuando introduce las posturas de los monistas: "[...] εἰσὶ δέ τινες οἳ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο [...]" [hay algunos que han considerado al todo como si fuese una única naturaleza].[43]

43. *Ibid.*, 5: 986 b 10-11.

La expresión τὸ πᾶν es utilizada pocas líneas después, al describir el modo en que los monistas entendían la generación del todo.[44]

44. *Cfr. ibid.*, 14-17.

Por último, tomemos tres ejemplos. En el inicio del libro Λ de la *Metafísica* se refiere al todo (τὸ πᾶν) como un cierto tipo de entero (ὡς ὅλον τι), del cual las substancias son partes principales:

> περὶ τῆς οὐσίας ἡ θεωρία· τῶν γὰρ οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται. καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος [...]
>
> La teoría es acerca de la substancia: son buscados, pues, los principios y las causas de las substancias. Y, en efecto, si el todo es como un cierto entero, la substancia es la parte primera [...].[45]

45. *Ibid.*, Λ 1: 1069 a 18-20.

El segundo texto del mismo libro se refiere al nexo entre el mundo y la primera substancia inmóvil, principio y primero entre los entes, la cual es causa de su traslación:

> [...] ὁρῶμεν δὲ παρὰ τὴν τοῦ παντὸς τὴν ἁπλῆν φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον, ἄλλας φορὰς οὔσας τὰς τῶν πλανήτων ἀϊδίους [...]
>
> [...] y vemos, junto a la traslación simple del todo, la cual afirmamos que mueve la substancia primera e inmóvil, otras traslaciones eternas, las de los planetas [...].[46]

46. *Ibid.*, 8: 1073 a 28-31.

El tercer ejemplo está tomado del libro Θ de la *Física*, donde describe al viviente como un microcosmos y al todo como un macrocosmos, vinculando los términos τὸ πᾶν y μεγάλος κόσμος:

> εἰ δ' ἐν ζῴῳ τοῦτο δυνατὸν γενέσθαι, τί κολύει τὸ αὐτὸ συμβῆναι καὶ κατὰ τὸ πᾶν; εἰ γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ [...]
>
> Y si en el viviente es posible que esto llegue a ser, ¿qué impide que lo mismo ocurra también según el todo? En efecto, si se llega a dar en el pequeño cosmos, también en el grande [...].[47]

47. *Metaphys.* Θ 6: 252 b 24-27.

5. τὰ πάντα

Luego de describir el uso de τὸ πᾶν en el *corpus Aristotelicum*, examinemos la forma plural de este término, esto es, habiendo constatado el uso de 'el todo' para indicar el mundo, verifiquemos si lo mismo ocurre con la expresión 'todas las cosas' (τὰ πάντα). En primer lugar, siguiendo nuestro recorrido filológico, consultemos nuevamente el léxico filosófico de Aristóteles. Allí se establece una relación directa entre πᾶν y τὰ πάντα: para referirse a cada cosa que, tomada en sí misma, es una, tiene unidad, se usa la palabra πᾶν. Para referirse a todas ellas en conjunto, si bien manteniendo la separación entre ellas, se usa la expresión πάντα.[48]

48. "πάντα δὲ λέγεται ἐφ' οἷς τὸ πᾶν ὡς ἐφ' ἑνί, ἐπὶ τούτοις τὸ πάντα ὡς ἐπὶ διῃρημένοις [...]" (*ibid.*, Δ 26: 1024 a 8-9). *Cfr.* Bonitz (1955), s. v. πᾶς.

Nuestro interés es registrar algunas apariciones de la expresión 'todas las cosas', en cuanto es usada para referirse a todas las cosas del mundo. Presentemos algunas de aquellas encontradas en la *Metafísica*. En el libro Γ, Aristóteles critica a quienes, rechazando el principio de no contradicción, afirman que 'todas las cosas' se mueven. Al contrario, todas las cosas deberían estar en reposo, dado que todas estarían en todas.[49] Notemos que en este pasaje el Estagirita alterna entre dos formas del adjetivo, ya πάντα ya ἅπαντα: la consulta a Liddell & Scott nos aclara que ἅπαντα es una forma reforzada de πάντα, que le da mayor énfasis a la expresión, manteniéndose la referencia al mismo objeto.[50]

49. "καίτοι γε συμβαίνει τοῖς ἅμα φάσκουσιν εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἠρεμεῖν μᾶλλον φάναι πάντα ἢ κινεῖσθαι· οὐ γὰρ ἔστιν εἰς ὅ τι μεταβαλεῖ· ἅπαντα γὰρ ὑπάρχει πᾶσιν» (*Metaphys.* Γ 5: 1010 a 35-37).

50. *Cfr. LSJ*, s. v. ἅπας.

ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
Anales de Filología Clásica /28 (2015)

En el mismo libro, haciendo referencia a quienes dicen que todo lo que aparece es verdadero, considera que para ellos todo es relativo y nada es por sí mismo, dado que todo lo que aparece, aparece a alguien, constituyéndose de tal manera todas las cosas como una relación. También en este pasaje se refiere a todas las cosas con el término *πάντα*.[51]

En el libro Λ, circunscripto a las substancias materiales, Aristóteles utiliza esta expresión para decir que 'todas las cosas' se generan a partir del ente, ya que del ente en potencia arriban al ente en acto.[52] Por último, en el mismo libro, el Estagirita se refiere al universo entero con el término *πάντα*, al sostener que "*πάντα δὲ συντέτακταί πως* [...]" [todas las cosas están coordinadas de algún modo].[53]

51. "εἰ δὲ μὴ ἔστι πάντα πρός τι, ἀλλ᾽ ἔνιά ἐστι καὶ αὐτὰ καθ᾽ αὑτά, οὐκ ἂν εἴη πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές· τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι φαινόμενον· ὥστε ὁ λέγων ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρός τι" (***Metaphys.*** Γ 6: 1011 a 17-20).

52. "[...] ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ" (***ibid.***, Λ 2: 1069 b 19-20).

53. ***Ibid.***, Λ 10: 1075 a 16.

6. τὰ πράγματα

El sustantivo neutro *πρᾶγμα*, en su acepción más general significa 'hecho', 'acto'.[54] En una segunda acepción, este término pasa a significar 'cosa', 'realidad concreta'.[55] Su forma plural, *τὰ πράγματα*, asumida según la segunda acepción, no expresa lo mismo que *κόσμος*, pero se refiere a las cosas que constituyen el mundo, el cosmos. Esta es una palabra muy concreta, con un significado muy concreto: son las cosas, en su sentido más evidente, más concreto. Como decíamos, usada en la forma plural, puede hacer referencia a todas las cosas que existen, es decir, a la realidad. Así es utilizada en *Metafísica α* 1, donde Aristóteles observa que, quizás, las dificultades que padecemos en el conocer la verdad de las cosas tienen su causa en nosotros, no en las cosas –*οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν*–.[56] No dejemos de mencionar que son muchas las apariciones de este término tanto en plural como en singular, teniendo esta significación tan concreta, por la cual *πρᾶγμα* quiere decir 'cosa'.[57]

54. ***Cfr. LSJ***, s. v. πρᾶγμα.

55. ***Cfr. ibid.***, II.2, p. 1457 a. Hadot (1980:309-319) reconoce estas acepciones generales y aporta seis específicamente filosóficas, entre las que señala: "aquello de lo que se habla, el tema en cuestión"; "sentido, contrapuesto a ***onoma*** y ***lexis***"; "el concepto/término, contrapuesto a la proposición"; "el ***lekton*** en los estoicos"; "lo incorpóreo, contrapuesto a ***sôma***"; y en el plural como "realidades trascendentes". Concluye su exposición advirtiendo que, dado que hay una fuerte relación entre ***pragma*** y el discurso y el pensamiento, se debe tener cuidado con la traducción por ***cosa***, a no ser que se realice también una revisión del concepto tradicional de cosa. ***Cfr. ibid.***, p. 319.

56. "ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὔσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν ἀλλ᾽ ἐν ἡμῖν τὸ αἴτιον αὐτῆς [...]" (***Metaphys.*** α 1: 993 b 7-9). ***Cfr. ibid.***, a 30 - b 9.

57. ***Cfr. ibid.***, B 1: 995 a 30-31; ***ibid.***, 3: 999 a 17-18; ***ibid.***, 4: 1000 a 32 - b 3.

7. τὰ ὄντα

Las expresiones 'los entes' o 'el ente' tienen una larga tradición en la historia de la filosofía, y creemos que el mejor modo de hacerle justicia, en el marco de la cultura griega, es hacer una traducción literal de ellas. Por ello elegimos traducir *τὸ ὄν* por 'ente' o 'lo que es' y *τὰ ὄντα* por 'los entes' o 'las cosas que son'.[58] Si alguien objetara que el término 'ente' es demasiado técnico y que tiene demasiadas connotaciones propias de épocas posteriores de la filosofía, no podemos dejar de responder que estamos en un contexto filosófico y académico, en el que los términos son acuñados y ciertos significados suyos son consagrados al uso de la ciencia. Si, por otro lado, alguien objetara entonces el uso de 'lo que es', como si fuera un giro demasiado lábil, sostenemos que esta traducción de *τὸ ὄν* puede tener algo de la naturalidad de la que la expresión griega haya podido gozar en su ambiente propio, la civilización griega. Entendemos que esta alternancia de traducciones puede acomodarse al uso más o menos rígido que pueda soportar el término en los diversos textos de los filósofos griegos, en los que a veces primará la intención de subrayar el matiz propiamente metafísico, mientras en otras primará un sentido más coloquial.

58. En esto nos alejamos del criterio de muchos traductores, como por ejemplo del elegido por Reale en su traducción de la ***Metafísica***, quien suele traducir τὸ ὄν y τὰ ὄντα con ***ser*** –***essere***– o ***seres*** –***esseri***–. Véase, por ejemplo, su traducción desde 1001 a 30 - b 6. ***Cfr.*** Reale (2004:117).

Volcados al origen del término, debemos notar que el verbo *εἰμί* tiene pocos derivados nominales, aparte del participio *τὸ ὄν*, *ὄντος*, cuyo neutro plural es justamente *τὰ ὄντα*. Sin embargo, el mismo participio tiene un derivado

muy importante, a saber, la palabra οὐσία, la cual, como nos dice Chantraine, posee en el lenguaje filosófico el significado de "realidad, substancia, esencia", en contraposición con aquello que se padece, τὰ πάθη.[59]

59. Chantraine (1970-1980), s. v. εἰμί.

El *LSJ* deja constancia, por su parte, de que Heráclito y Empédocles usaron la expresión τὰ ὄντα para referirse a "el mundo de las cosas".[60] Parménides, según el testimonio de Aristóteles, se refiere a todas las cosas como τὰ ὄντα[61]. Registremos otras de las múltiples apariciones de estas expresiones en la obra de Aristóteles. En las aporías del libro B de la *Metafísica*, se observa que si todos los elementos estuvieran en potencia, sería posible que ninguno de los entes –τῶν ὄντων– existiera.[62] Más adelante, en el libro Z, anota que las substancias parecen ser en mayor grado entes, es decir, las cosas que son con mayor derecho: "ταῦτα δὲ μᾶλλον φαίνεται ὄντα, διότι ἔστι τι τὸ ὑποκείμενον αὐτοῖς ὡρισμένον· τοῦτο δ᾿ ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ᾿ ἕκαστον [...]" [Estas cosas parecen en mayor grado entes, por eso ellas tienen un cierto substrato determinado: esto es la substancia y lo que es singular].[63]

60. *Cfr. LSJ*, s. v. εἰμί.

61. "ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν" (***Metaphys.*** B 4: 1001 a 33 - b 1).

62. "[...] εἰ δ᾿ ἔστι δυνάμει τὰ στοιχεῖα, ἐνδέχεται μηθὲν εἶναι τῶν ὄντων" (***ibid.***, 6: 1003 a 2-3).

63. ***Ibid.***, Z 1: 1028 a 25-27. *Cfr. **ibid.***, 20-29.

Podemos ver cómo se añade el adjetivo 'todos' para completar el matiz universal que tiene la locución 'los entes'. Por ejemplo, en el libro K, Aristóteles se refiere a 'todos los entes', πάντα τὰ ὄντα, haciendo alusión al ente en toda su extensión, de modo que aquí 'ente' incluye y supera a las substancias, ya que 'ente' también se predica de los accidentes, aunque en un sentido diverso.[64] También en *Metafísica* N se repiten los lugares en que el Estagirita se refiere a todas las cosas con esta expresión.[65] En el tratado acerca del alma encontramos otro uso de esta expresión, aplicada a la capacidad cognoscitiva de la inteligencia humana. Cuando Aristóteles afirma que el alma es en cierto sentido 'todos los entes', escribe πάντα τὰ ὄντα.[66]

64. "[...] οὐσίαν δ᾿ εἶναι πάντα τὰ ὄντα ψεῦδος" (***ibid.***, K 2: 1060 b 6).

65. Por ejemplo, ***Metaphys.*** N 2: 1089 a 2; ***ibid.***, 9; ***ibid.***, 4: 1091 b 36.

66. "Νῦν δὲ περὶ ψυχῆς τὰ λεχθέντα συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν ὅτι ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα" (***De anima*** Γ 8: 431 b 20-21).

8. φύσις

La palabra con la que los griegos nominaban a la naturaleza es φύσις. La familia de palabras a la que pertenece φύσις tiene una raíz **bhū-*, compartida con las principales lenguas indoeuropeas, que tiene el sentido de 'crecer, desarrollarse'. No será solamente la lengua griega la que llamará al mundo φύσις: también en sánscrito encontramos esta raíz en *bhūman-*, que significa 'tierra, mundo'.[67]

67. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. φύομαι. Este artículo fue preparado por O. Masson ante la muerte de P. Chantraine, como se indica en el ***avant propos***. *Cfr. **ibid.***, p. 1; Boisacq (1950:1043), s. v. φύω.

Concentrados ya sobre el término griego, podríamos comenzar diciendo que φύσις se dice de muchas maneras. El artículo correspondiente en el *LSJ* da muestras de esta polisemia. Entre los principales significados recogemos aquellos de 'forma natural de una cosa', 'orden regular de la naturaleza', el filosófico 'naturaleza como una potencia de la cual surgen cosas', 'creatura' y también 'especie, tipo, clase'.[68] Nos detenemos sobre la acepción filosófica y descubrimos que la palabra φύσις, en uno de sus tantos sentidos, significa aquello que los cristianos llaman 'la creación' –en el sentido de 'lo creado'–, esto es, la naturaleza.[69] Por otro lado, el artículo correspondiente al término φύσις en el *Index Aristotelicus* es muy rico;[70] el primer sentido que nos ofrece responde a nuestra búsqueda: la naturaleza es la totalidad de las cosas.[71]

68. *Cfr. LSJ*, s. v. φύσις.

69. *Cfr. **ibid.***, IV.3, p. 1965 a.

70. *Cfr.* Bonitz (1955), s. v. φύσις,.

71. "φύσις, rerum universitas" (***ibid.***, 1., p. 835 b 50-51). *Cfr. **ibid.***, 5060.

Althoff, por su parte, nos dice que en el griego antiguo cotidiano φύσις, entre otras cosas, podía significar el orden natural, si bien este orden no gozara de una definición compartida por todos. También sostiene que podía significar, de un modo concreto, una creatura. Ya en el lenguaje filosófico de Aristóteles, Althoff destaca que predomina el sentido de φύσις como 'la totalidad del mundo'.[72]

72. "***Physis*** bedeutet in der Alltagssprache [...] (c) die normative Natur als die (jeweils unterschiedlich definierte) natürliche Ordnung, (d) konkret: Kreatur und schließlich sogar (e) männliches und weibliches Genital. Im philosophischen Sprachgebrauch vor Aristoteles überwiegt die Bedeutung Natur im Sinne des Ganzen der Welt" (Höffe [2005:455], s. v. ***physis / Natur, Wesen***, artículo redactado por Jochen Althoff). *Cfr. **ibid.***, pp. 455-456.

ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
Anales de Filología Clásica /28 (2015)

Mansion, en su Introducción *a la física aristotélica*, toma nota de dos usos de φύσις, distinguidos del ente material individual:

> Frecuentemente, Aristóteles parece personificar la naturaleza y, realizando una abstracción, atribuirle en el universo una multitud de actividades y de propiedades uniformes que se manifiestan de modo análogo en los diversos seres naturales [...].[73]

En estos casos, dice Mansion, Aristóteles profiere la palabra φύσις en un sentido figurado, de manera tal que aquello dicho de la 'naturaleza' pueda decirse de cada ente material individual. Sin embargo, en el segundo uso referido por él, esta palabra pasa a referirse a la totalidad de los cuerpos, a veces acompañada por los adjetivos *ὅλη* o *ἅπασα*:

> Pero hay casos, análogos generalmente en la forma, pero muy diferentes según el fondo, donde **φύσις** es empleada, ya sea sola, ya sea con el adjetivo **ὅλη** o **ἅπασα**, para designar el Universo material todo entero; se habla de la misma manera en francés de la Naturaleza. Desde el momento en que se usa este término poniéndolo en relación con los atributos del todo en cuanto todo, es claro que no se trata más de expresiones colectivas, que se podrían aplicar tanto a cada una de las unidades de la colección cuanto a su suma global.[74]

Althoff, por un lado, anota que φύσις es entendida en estos usos como la causa agente de los movimientos naturales, en una analogía con la causa agente de los artefactos, y, por otro lado, considera que estos dos usos de φύσις, el que se refiere a las substancias naturales en singular, y el que se predica de la naturaleza en su totalidad, no son distinguibles, debido a la identidad de sus efectos.[75]

Señalamos dos casos en los que Aristóteles acompaña el término φύσις con estos adjetivos para referirse al mundo en su totalidad. En primer lugar, este uso de φύσις junto a ὅλη aparece cuando Aristóteles dice que Sócrates se ocupaba solamente de las cosas éticas, dejando de lado la 'naturaleza entera'.[76] En segundo lugar, Aristóteles, buscando la sabiduría, nota entre sus características el conocer la razón por la cual deben ser hechas todas las cosas, esto es, su propio bien, y, en general, el bien del todo: "[...] ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάσῃ" [y en general, lo mejor en la naturaleza toda].[77] En este uso de la palabra 'naturaleza', Aristóteles se está refiriendo al mundo.[78]

Encontramos otros pasajes en que Aristóteles hace uso de φύσις para referirse al 'todo', a 'la realidad': por ejemplo, en *Metafísica* A 3, mientras se relata la historia de la filosofía hasta Aristóteles;[79] también parece ser este el uso que hace de la palabra φύσις en los inicios del breve libro *α* de la *Metafísica*;[80] en *Metafísica* A 4, se utiliza φύσις con el significado de 'la naturaleza toda', es decir, el mundo, al referir la opinión de los que dicen que entre las cosas bellas y buenas del mundo, existen también las cosas feas y malas;[81] también en *Metafísica* A 5 se usa la palabra φύσις para referirse al mundo llamándolo 'naturaleza'.[82]

Sin embargo, el que muchas veces se use el término φύσις para referirse al mundo no debe inclinarnos a pensar que Aristóteles identifique el ente con la naturaleza, o sea, que crea que todos los modos de ser se reduzcan a la naturaleza. Al contrario, en el libro Γ de la *Metafísica* afirma que: "ἓν γὰρ τι γένος

73. "Souvent, Aristote paraît personnifier la nature et, en réalisant une abstraction, lui attribuer dans l'univers une foule d'activités et de propriétés uniformes qui se manifestent de façon analogue dans les divers êtres naturels [...]" (Mansion, 1945:106). *Cfr. ibid.*, pp. 106-109.

74. "Mais il y a le cas, analogue souvent dans le forme, mais fort différent pour le fond, où φύσις est employé, soit seul, soit avec l'adjectif ὅλη ou ἅπασα, pour désigner l'Univers matériel tout entier ; on parle de la même manière en français de la Nature. Du moment qu'on use de ce terme en le mettant en rapport avec les attributs du tout comme tout, il est clair qu'il ne s'agit plus d'expressions collectives, qui pourraient s'appliquer aussi bien à chacune des unités de la collection ou même à leur somme globale" (*ibid.*, p. 107). *Cfr. ibid.*, nota 5.

75. "Insofern die *physis* hier als eine in der ganzen Welt wirksame Bewegungsursache verstanden wird, kann Aristoteles sie personifizieren und sagen ‚die *physis* bringt etwas zustande, bewirkt etwas, macht etwas'. Bei diesen Formulierungen spielt die *technê-Analogie* eine Rolle, denn ‚die *technê* (Handwerkskunst) ahmt die Natur nach' [...] Da die Wirkungsweise der individuellen *physis* jedoch identisch ist mit der der gesamten *physis*, ist die Unterscheidung zwischen diesen beiden Gebrauchsweisen nicht immer möglich" (Höffe, 2005:457, s. v. *physis / Natur, Wesen*).

76. Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν [...] (*Metaphys.* A 6: 987 b 1-2).

77. *Ibid.*, 2: 982 b 6-7. *Cfr. ibid.*, 4-7; Λ 10: 1075 a 11. Esta causa es, como traduce Reale (2004:11), el sumo bien de toda la naturaleza.

78. Ofrecemos otro texto, esta vez del tratado *Acerca del cielo*: "[...] τῆς ὅλης φύσεως [...]" (*De caelo* A 3: 271 b 7).

79. *Cfr. Metaphys.* A 3: 983 b 33-984 a 2.

80. "Ἡ περὶ τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπὴ τῇ δὲ ῥᾳδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θιγεῖν αὐτῆς μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περὶ τῆς φύσεως [...]" (*ibid.*, α 1: 993 a 30 - b 2). Reale (2004:71 y 785 n.3) traduce aquí φύσεως por 'realidad'. En esta decisión sigue el comentario de Bonitz (1992:128), el cual sostiene que Aristóteles se refiere a la substancia de los entes por naturaleza, y que, en este contexto, hablar de la naturaleza es como hablar de la verdad, porque verdad y ente 'coniunguntur'. Podemos ver que también S. Tomás realiza una lectura semejante: en el texto de la *Metafísica* que preparó Guillermo de Moerbeke se lee: "Signum autem [...] sed unumquemque aliquid de natura dicere", y S. Tomás comenta diciendo: "[...] nullus homo est ita expers veritatis, quin aliquid de veritate cognoscat" (S. Tomás de Aquino, *In II Metaphys.*, lect. I, n. 275, pp. 80-81). Se ve que en esta frase Santo Tomás entiende la φύσις aristotélica como verdad, haciendo más claro el sentido a continuación, diciendo que todo hombre puede hacer afirmaciones acerca de la verdad y la naturaleza de las cosas: "[...] unusquisque potest enuntiare de veritate et natura rerum [...]" (*ibid.*, p. 81). En consecuencia, parece que el comentario de Bonitz y la traducción de Reale siguen el modo de entender el texto del Aquinate.

81. *Cfr. Metaphys.* A 4: 984 b 32-985 a 4.

82. *Cfr. ibid.*, 5: 986 b 8-10. También encontramos otro texto en el que φύσις es entendida como 'la realidad': "[...] ὡς μὲν λέγουσί τινες καὶ αἴτια ποιοῦσι τῆς φύσεως [...]" (*ibid.*, N 6: 1093 b 9).

ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
Anales de Filología Clásica /28 (2015)

τοῦ ὄντος ἡ φύσις [...]" [la naturaleza es un cierto género del ente].[83] Aquí la naturaleza es entendida como el mundo material.[84] En efecto, la naturaleza no agota todos los casos de 'lo que es', esto es, del ente; la realidad es más amplia, dado que la divinidad rodea, abarca a la naturaleza entera, como afirma Aristóteles en la convicción transmitida por los antiguos a través de los mitos: "[...] καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν" [y la divinidad abraza a la naturaleza entera].[85]

83. ***Ibid.***, Γ 3: 1005 a 34. ***Cfr. ibid.***, a 18-b 2.

84. Conectada con este sentido, encontramos otra aparición de φύσις, en la que ***naturaleza*** (φύσις) parece significar la totalidad de los entes naturales: "[...] ὡς τὸ ἐν τῇ φύσει [...]" (***ibid.***, I 8: 1058 a 24-25).

85. ***Ibid.***, Λ 8: 1074 b 3. ***Cfr. ibid.***, a 38-b 3.

9. οὐρανός

El último término que consideramos es el único que no goza de una traducción directa, literal, en nuestras lenguas modernas. El οὐρανός significa primariamente 'cielo'. No es un término con el que hoy nos refiramos al mundo. Chantraine dice que este vocablo griego, en general, tiene el sentido de 'bóveda del cielo', luego que en Aristóteles, en particular, significa 'paladar de la boca',[86] y, por último, en el lenguaje corriente significa simplemente 'cielo'. Su sentido etimológico no es seguro. De todos modos, significaría "aquello que da la lluvia, lo que fecunda".[87]

86. Encontramos algunos ejemplos de este uso en ***De part. anim.*** B 17: 660 a 14-16 ; 660 b 34-661 a 1; Γ 1: 662 a 7-8.

87. Chantraine (1970-1980) s. v. οὐρανός.

Bonitz nos acerca tres sentidos de la palabra 'cielo'. El primero es la esfera de las estrellas fijas. Cuando esta palabra está acompañada del adjetivo 'primero', Aristóteles está refiriéndose al primer sentido.[88] El segundo sentido es el cielo entero, esto es, 'el cielo y sus partes, los astros, la luna y el sol'.[89] En su tercera acepción el cielo denota también 'el todo, el entero, el cosmos'.[90] También contamos con el testimonio de Simplicio de Cilicia, quien nos señala una ocasión en la que Platón designa con el nombre οὐρανός al mundo,[91] y aprovecha para decirnos que Aristóteles también hace lo mismo.[92]

Encontramos muchas ocasiones en que οὐρανός es usado para hablar del universo. Por ejemplo, Aristóteles cuenta que Jenófanes, filósofo monista, mirando el cielo entero dijo que el uno era Dios. Aquí οὐρανός es entendido como todas las cosas que existen.[93] Ofrecemos otro ejemplo de οὐρανός entendido como el todo, en este caso determinado por el adjetivo ὅλος, 'entero': περὶ ὅλου τοῦ οὐρανοῦ.[94] Aquí Aristóteles acusa a los físicos que, habiendo mirado solamente a los entes sensibles –y entre estos sólo un pequeño número–, lo que veían en estos lo predicaron del cielo entero,[95] cuando nosotros, en verdad, estamos en el lugar de lo sensible, lo cual es sólo una parte del todo.[96] Por último, describiendo una posición pitagórica, usa la expresión 'el cielo entero' para referirse a la totalidad de las sustancias sensibles.[97]

88. Bonitz (1955), s. v. οὐρανός, p. 541 b 25-39.

89. "[...] ὅ τε οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια αὐτοῦ, ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος" (***Metaphys.*** Z 2: 1028 b 12-13). ***Cfr.*** Bonitz (1955), s. v. οὐρανός.

90. "οὐρανός i q τὸ πᾶν, τὸ ὅλον, ὁ κόσμος" (***ibid.***, 56-57). ***Cfr. ibid.***, 541 b 56-542 a 17. Hübner nos ofrece también estos tres sentidos del término οὐρανός. ***Cfr.*** Höffe (2005:408-410), s. v. ***ouranos / Himmel***, artículo redactado por J. Hübner.

91. "θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται [...]" (Platón, ***Tim.*** 41b).

92. "[...] οὐρανὸν τὸν κόσμον νῦν καλῶν ὥσπερ καὶ Ἀριστοτέλης" (Simplicio, ***In VIII Phys.***, p. 1361,4-5). ***Cfr. ibid.***, pp. 1360,24-1361,5.

93. ***Cfr. Metaphys.*** A 5: 986 b 21-25; ***DK*** 21 A 30.

94. ***Cfr. ibid.***, Γ 5: 1010 a 28.

95. ***Cfr. ibid.***, 25-28.

96. ***Cfr. ibid.***, 28-31.

97. ***Cfr. ibid.***, M 6: 1080 b 16-21. No dejemos de señalar que encontramos casi todos los términos que hemos presentado en una pequeña lista de Moraux, en la que refiere vocablos griegos que designan el universo en ***Acerca del cielo***: "L'univers y est désigné indifféremment par les termes τὸ πᾶν, ἡ τοῦ παντὸς φύσις, ὁ κόσμος et même ὁ οὐρανός" (Moraux, 1965:xi-xii); "[...] οὐρανός, c'est l'univers, le Tout" (***ibid.***, p. lxxiv).

10. Aristóteles filólogo: los sentidos del término οὐρανός

No es inusual encontrarnos con que Aristóteles desempeña las tareas del filólogo, toda vez que estas herramientas sean útiles a su investigación filosófica. A veces se trata de ofrecernos el origen etimológico de un término cuya significación no sea muy clara; otras veces, cuando una palabra presenta una multiplicidad de significados, se trata de poner orden entre ellos, declarando las diversas acepciones del término, para luego poder sacar fruto de estas distinciones.

Damos dos ejemplos de la primera tarea descripta, esto es, del conectar una palabra con su origen etimológico. Esto ocurre, en primer lugar, en el caso

del término αἰών, que significa 'eón' o 'evo', utilizado para designar la duración que abarca todo tiempo y toda eternidad. Para justificar el nombre de tan magna realidad, Aristóteles afirma que este nombre sintetiza la noción de 'ser siempre', lo cual en griego se dice αἰεὶ εἶναι, de donde se formaría y provendría etimológicamente αἰών:

> κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ αἰεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος.

> Por la misma razón, también la duración de todo el cielo y la duración que abarca todo tiempo y la duración ilimitada, es eternidad (αἰών) –la cual ha tomado el nombre por derivación de 'siempre ser' (αἰεὶ εἶναι)–, inmortal y divina.[98]

98. *De caelo* A 9: 279 a 25-28. *Cfr. ibid.*, 25-30.

Los conocimientos actuales sobre las lengua griega nos advierten, empero, que la etimología propuesta por Aristóteles no es correcta, aunque sea funcional al valor semántico que quiere atribuirle al término. En efecto, Chantraine nos dice que se piensa que αἰών se construye sobre un tema αἰϝ-, que provendría del indoeuropeo **ai-w- (*ə2ei-w-)*, que significaría 'fuerza vital' y 'duración'. De su primer sentido, 'fuerza vital', αἰών pasó a significar 'duración de una vida', 'generación', y luego fue usado por los filósofos para significar 'eternidad'.[99]

99. *Cfr.* Chantraine (1970-1980) s. v. αἰών.

El segundo ejemplo, al presentar el quinto o primer elemento, el éter, recurre a la explicación etimológica del término, el cual también es vinculado curiosamente con el adverbio 'siempre'. El αἰθήρ es el nombre que se ha dado desde antiguo al lugar del primer cuerpo o último cielo, el cual proviene de 'correr siempre': θεῖν ἀεί o ἀει-θεῖν.[100] Ya S. Tomás de Aquino no estaba de acuerdo con esta etimología presentada por Aristóteles y sostenía que el nombre 'éter' proviene de 'inflamación', es decir, de lo que se enciende.[101] Esta etimología está de acuerdo con la presentada por Chantraine, que la hace derivar de αἴθω, 'quemar', para designar la parte del cielo más brillante, más pura.[102]

100. *Cfr. ibid.*, 3: 270 b 10-24. Aristóteles recoge aquí la etimología propuesta por Platón en el *Crátilo*, que dice que el αἰθήρ es llamado así porque siempre fluye moviéndose en torno al aire: "ὅτι ἀεὶ θεῖ περὶ τὸν ἀέρα ῥέων 'ἀειθεὴρ' δικαίως ἂν καλοῖτο" (*Crat.* 410 b). Sedley considera que la inclusión del éter en el *Crátilo*, ausente en el *Timeo*, sea un signo de la probable influencia del prodigioso alumno Aristóteles en su maestro Platón (2003:15).

101. "[...] ***aethereum***, secundum quod nomen ***aetheris*** sumitur ab inflammatione, et non secundum quod summitur a velocitate motus, ut Aristoteles dicit" (S. Tomás de Aquino, ***Summ. theol.*** I q. 66 a. 3 resp.).

102. *Cfr.* Chantraine (1970-1980), s. v. αἴθω.

Es claro, entonces, que las etimologías presentadas por Aristóteles, como también se da en Platón[103], no son fruto de una investigación propiamente filológica, sino más bien se constituyen en una herramienta dentro de su argumentación filosófica.[104] Esto no significa necesariamente que ellos consideren, por otra parte, que sus etimologías sean incorrectas.[105]

103. *Cfr. Crat.* 391 e-437c.

104. En el caso del *Crátilo*, las etimologías parecen ser construidas en principio sobre un presupuesto metafísico, esto es, que todas las cosas fluyen, como pensaba Heráclito, y que los nombres de las realidades buenas contienen las palabras que expresan el fluir de las cosas entre sus partes constitutivas; al contrario, las palabras que expresan realidades negativas se construyen con elementos que significan impedimentos a este fluir. Luego, al final del diálogo, también por razones filosóficas y no filológicas, propone que los nombres de las realidades positivas se construyan en referencia a los nombres de lo estable, dando preferencia a una metafísica de la realidad estable, que haría posible el conocimiento. *Cfr. ibid.*, 339 a-440 e.

105. *Cfr.* Sedley (2003:28-30).

Cuando se trata de poner orden entre los diversos valores semánticos de un término, Aristóteles también hace gala de sus dotes lingüísticas. Es el caso del término οὐρανός, en el cual nos presenta los tres sentidos principales en los que este vocablo se utiliza:

> ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν. ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναί φαμεν. ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν.

> En un primer modo, llamamos 'cielo' a la substancia de la última órbita del todo o cuerpo natural que está en la última órbita del todo: solemos, en efecto,

ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
Anales de Filología Clásica /28 (2015)

> llamar a lo último y a lo que está más arriba ‘cielo’, donde afirmamos que tiene sede todo lo divino. De otro modo, también, al cuerpo continuo en la última órbita del todo, en la que están la luna y el sol y algunas de las estrellas: pues también afirmamos que estos están en el cielo. Aún de otro modo llamamos cielo al cuerpo que es abrazado por la última órbita: solemos, pues, llamar ‘cielo’ al entero y al todo.[106]

Aquí se ven los diversos sentidos que ya habíamos colegido en el punto anterior:[107] en primer lugar, el cielo es el último cuerpo que gira circularmente; en segundo lugar, este cuerpo en tanto que se incluya también al sol, la luna y ciertas estrellas; y en tercer lugar, el sentido que nosotros estamos buscando, por el cual la palabra ‘cielo’ puede referirse al mundo, puesto que con οὐρανός se suele llamar a todo lo que está contenido en la órbita extrema, como si concibiera el todo como un cuerpo contenido en esta órbita.[108]

11. Aristóteles filósofo: οὐρανός y el mundo

Hemos presentado los diversos nombres con los cuales el Estagirita designa el mundo, de los cuales sólo uno se distancia de nuestros usos lingüísticos actuales. En efecto, ‘mundo’, ‘el todo’, ‘el entero’, ‘todas las cosas’, ‘las cosas que son’, son nombres con los cuales nosotros también podemos referirnos a todo lo real. Perplejos, no obstante, nos encontramos cuando leemos que Aristóteles llama ‘cielo’ al mundo.[109] Nos preguntamos cómo puede este término significar el mundo. La presentación filológica bastó para saber que de hecho οὐρανός significaba ‘mundo’; ahora tenemos necesidad de los recursos filosóficos de Aristóteles para poder comprender cómo el nombre ‘cielo’ puede designar el mundo.

La solución a este problema ya está insinuada, en verdad, en la presentación filológica de οὐρανός realizada por el Estagirita. En aquélla nos indica, por un lado, que el cielo puede ser considerado en su integridad o en sus partes y, por otro lado, que estas partes –como la parte correspondiente al sol, la luna y algunas estrellas– están ubicadas en el mismo cielo, esto es, están en el cielo.[110] La clarificación final sobre el cielo y el mundo, empero, arriba con la presentación de su doctrina sobre el lugar (τόπος). Por esta doctrina, presente en el libro Δ de la *Física*, Aristóteles nos hace saber que todo cuerpo móvil, que ejecuta movimientos de traslación, se encuentra en un lugar, el cual abandona para ocupar otro lugar. Subraya tajantemente, además, que el lugar no es el vacío, sino el límite del cuerpo que contiene al cuerpo móvil.[111] En este sentido, todos los cuerpos móviles, cuya percepción nutre nuestra experiencia del mundo, se encuentran en un lugar. Como había sugerido en *Acerca del cielo*, Aristóteles nos dice en la *Física* que el cielo es un lugar, el lugar del todo: “[...] παρὰ δὲ τὸ πᾶν καὶ ὅλον οὐδέν ἐστιν ἔξω τοῦ παντός, καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα· ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως” [más allá del todo y del entero no hay nada fuera del todo y, por esto, en el cielo están todas las cosas: el cielo, en efecto, es justamente el todo].[112]

Notemos, en primer lugar, que en este texto tenemos una confirmación de la pertinencia de muchos de los términos que hemos presentado como sinónimos de ‘mundo’: aquí Aristóteles conjuga los términos τὸ πᾶν, ὅλον, πάντα y οὐρανός, otorgándoles prácticamente un mismo valor semántico. En segundo lugar, observamos justamente que el cielo es el lugar del todo, aunque no es claro cómo es que lo sea. Una tercera observación es la apariencia de una

106. ***De caelo*** A 9: 278 b 11-21.

107. ***Cfr. ibid.***, et ***supra*** §9.

108. “καὶ τέλος ὁ οὐρανὸς καὶ τὰ μόρια τοῦ οὐρανοῦ [...]” (***Metaphys.*** H 1: 1042 a 6-11). Ross entiende que cuando Aristóteles hace mención, al final, del cielo, está haciendo referencia al universo entero, no sólo a la esfera celestial: “Some substances are generally recognized, i. e. the physical, viz. the elements, plants and animals and their parts, the physical universe and its parts [...]” (Ross, 1924:226-227).

109. Como en ***Metaphys.*** Z 2: 8-13. Alejandro de Afrodisias comenta este pasaje diciendo que entiende que el cielo entero y el cosmos están constituidos a partir de todos los cuerpos y sus partes. ***Cfr.*** Alejandro de Afrodisias, ***In VII Metaphys.***, p. 462,6-13. Hussey (1993:119) distingue entre τὸ πᾶν y οὐρανός: lo primero sería el ‘universo’, como la suma de todo lo que es, y lo segundo ‘el mundo’, el sistema cósmico entero, incluyendo las regiones celestes y sublunares y limitado por la esfera de los astros fijos.

110. ***Cfr. supra*** § 9.

111. “ἀνάγκη τὸν τόπον εἶναι τὸ λοιπὸν τῶν τεττάρων, τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος <καθ’ ὃ συνάπτει τῷ περιεχομένῳ>. λέγω δὲ τὸ περιεχόμενον σῶμα τὸ κινητὸν κατὰ φοράν” (***Phys.*** Δ 4: 212 a 5-7). ***Cfr. ibid.***, 2-7. De acuerdo a Vigo (2012:194), esta definición se correspondería “a una teoría del lugar como límite-continente de tipo no inmanentista”. Más adelante, Aristóteles nos da una segunda definición de lugar: “ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ’ ἔστιν ὁ τόπος” (***ibid.*** 20-21) que busca agregar las notas ‘inmóvil’ y ‘primero’, como señala Vigo (2012: 198-201), y donde ‘primero’ puede entenderse como el límite que está en contacto, o el primer límite inmóvil que se encuentre, como cuando se dice que el barco no está en las olas que inmediatamente lo tocan, sino en el río en su totalidad. Hussey (1993:117-118) encuentra problemática esta segunda definición, si el ejemplo del barco será su representación, y considera la posibilidad de que esta segunda definición sea una interpolación.

112. ***Ibid.***, 5: 212 b 16-18.

ISSN 2362-4841 (en línea) / ISSN 0325-1721 (impresa)
Anales de Filología Clásica /28 (2015)

imperfección en la expresión, ya que por un lado dice que todas las cosas están en el cielo y por otro afirma que el cielo es el todo.

Comencemos con una respuesta a la objeción. Si el autor realiza dos afirmaciones aparentemente contradictorias respecto de un mismo sujeto, debemos entender que ambas proposiciones son tomadas en sentidos diversos. En efecto, el cielo, tomado en sí mismo, por entero, no es un lugar, porque en este sentido es el todo; en cambio, tomado en una de sus partes, sí es un lugar. Si se considera, pues, su parte extrema que está en contacto con los cuerpos celestiales que se mueven, entonces en este sentido el cielo es un lugar: "ἔστι δ᾿ ὁ τόπος οὐχ ὁ οὐρανός, ἀλλὰ τοῦ οὐρανοῦ τι τὸ ἔσχατον καὶ ἁπτόμενον τοῦ κινητοῦ σώματος [πέρας ἠρεμοῦν]" [Y no es un lugar el cielo, sino cierto [límite inmóvil] extremo del cielo, que está en contacto con el cuerpo móvil].[113]

Aquí distingue explícitamente estos dos sentidos: el cielo, a secas, no es un lugar, si bien su parte más extrema, aquel límite en el que se mueven los cuerpos pertenecientes a este ámbito corpóreo celestial, sí sea un lugar. No obstante, aquí es útil valerse de la distinción entre lugar común y lugar propio: "Ἐπεὶ δὲ τὸ μὲν καθ' αὑτὸ τὸ δὲ κατ' ἄλλο λέγεται, καὶ τόπος ὁ μὲν κοινός, ἐν ᾧ ἅπαντα τὰ σώματά ἐστιν, ὁ δ' ἴδιος, ἐν ᾧ πρώτῳ [...]" [Puesto que se predica algo por sí mismo o con relación a otro, también el lugar, en un sentido, es común, en lo que están todos los cuerpos, y en otro sentido es propio, en el que primero están].[114] Esta distinción nos permite entender el cielo de tres maneras: la primera, en cuanto que es la totalidad de las substancias corpóreas y en ese sentido no es un lugar; la segunda, en cuanto que el cielo es el lugar común en el que están todas los cuerpos; la tercera, el extremo del cielo, su límite, es el lugar propio de los cuerpos celestiales móviles que están en contacto con él.[115]

Sin embargo, estas aclaraciones no terminan de explicarnos por qué llama al mundo 'cielo'. Para obtener una imagen clara de ello, debemos combinar todos los elementos que ofrece el tratado *Acerca del cielo*: el cielo es la última órbita del todo, que tiene un movimiento circular[116] en torno a un centro, la tierra.[117] Como ya hemos citado, Aristóteles dice que el cielo es "la substancia de la última órbita del todo", o el cuerpo que está en esta órbita,[118] recorriéndola. Entendemos que esta órbita (περιφορά) no es simplemente el nombre del movimiento de una esfera, sino que posee cierta realidad corporal, quizás como una fuerza o como un cuerpo diáfano que, no obstante su transparencia, ejerza una fuerza sobre tal cuerpo último. En este sentido, el extremo del cielo sería realmente un cuerpo de una clase especial, ignota para nosotros, pero capaz de contener en sí cuerpos en movimiento.

Agreguemos a esta imagen del cielo en sí mismo, tomada de *Acerca del cielo*, la presentación que de él hace el Estagirita en la *Física*, donde entiende el cielo como el lugar donde están todas las cosas, en una progresiva presentación del mundo: "[...] καὶ διὰ τοῦτο ἡ μὲν γῆ ἐν τῷ ὕδατι, τοῦτο δ' ἐν τῷ ἀέρι, οὗτος δ' ἐν τῷ αἰθέρι, ὁ δ' αἰθὴρ ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ δ' οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ" [y por esto la tierra está en el agua y el agua en el aire y el aire en el éter y el éter en el cielo pero el cielo ya no está en ningún otro].[119]

Cada cosa está en un lugar, hasta arribar al último lugar que los contiene a todos: este es el cielo, el último cuerpo en el que en última instancia están todas las cosas, salvo él mismo, o más precisamente, salvo su último límite, que es el que contiene a todas las cosas. Como ya ha dicho, fuera del cielo, no hay otro cuerpo, siendo el cielo de esta manera el todo.[120] De este modo, se nos

113. *Ibid.*, 18-20. El manuscrito E (Parisiensis Regius 1853) omite πέρας ἠρεμοῦν, Bekker lo incluye en su edición y Ross lo coloca entre corchetes, indicando en su comentario que le parecen una adición (Ross, 1936:578), lo cual fortalecería la propuesta de Hussey (1993:117-118), de que la segunda definición de lugar fuese una interpolación, ya que ambas le agregan la nota de inmovilidad al lugar como límite: ἠρεμοῦν [en reposo] y ἀκίνητον [inmóvil]. *Cfr. supra.*

114. *Ibid.*, 2: 209 a 31-33. *Cfr.* Vigo (2012:204).

115. Como señala Vigo (2012:178-179), entre el cielo como lugar común de todas las substancias corpóreas y el lugar propio de una de ellas, se encuentran muchos lugares comunes intermedios, que incluyen unos a otros, todos definidos en relación con el lugar propio.

116. El cielo no es Dios, pero al ser divino, comparte de algún modo alguna condición de Dios, lo cual se ve en el que siempre se mueve por naturaleza de modo circular: "ἐπεὶ δ᾿ ὁ οὐρανὸς τοιοῦτος (σῶμα γάρ τι θεῖον), διὰ τοῦτο ἔχει τὸ ἐγκύκλιον σῶμα, ὃ φύσει κινεῖται κύκλῳ ἀεὶ" (*De caelo* B 3: 286 a 10-12). *Cfr. ibid.*, 9-12.

117. "ἀνάγκη τοίνυν γῆν εἶναι· τοῦτο γὰρ ἠρεμεῖ ἐπὶ τοῦ μέσου" (*ibid.*, 20-21). *Cfr. ibid.*, 12-21. El todo tiene partes, de las cuales la tierra es una, permaneciendo en el centro. *Cfr. ibid.*, 14: 296 b 25 – 297 a 6.

118. *Cfr. ibid.*, A 9: 278 b 11-14; *supra* §.9.

119. *Phys.* Δ 5: 212 b 20-22. Ross (1936:578) considera que Aristóteles aquí con el término *aither* se está refiriendo no al éter, sino al fuego, dado que él nunca se refiere al quinto elemento con ese nombre, si bien después fue denominado de este modo. El Aquinate ya había identificado este éter con el fuego: "[...] dicimus quod terra est in aqua, quae est in aëre, qui est in *aethere*, idest igne, qui est in caelo [...]" (S. Tomás de Aquino, *In VIII Phys.*, lect. IV, n. 485, p. 234).

120. No hay ningún cuerpo fuera del cielo, fuera del mundo, que contenga al mundo y sea para éste un lugar: "[...] ὁ δ᾿ οὐρανός, ὥσπερ εἴρηται, οὔ που ὅλος οὐδ᾿ ἔν τινι τόπῳ ἐστίν, εἴ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα [...]" (*Phys.* Δ 5: 212 b 8-10). *Cfr. ibid.*, a 31-b 22.

presentan dos maneras de entender el cielo: si con el mundo nos referimos a los cuerpos móviles, entonces el cielo será el lugar donde están todas las cosas (ἐν τῷ οὐρανῷ πάντα).[121] En cambio, si admitimos en el mundo corpóreo, como hace Aristóteles, dos tipos de cuerpo, uno móvil y otro no, entonces podremos distinguir entre el ente localizado y el ente que no tiene un lugar, esto es, un cuerpo que lo contenga: "οὐ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα" [Pues no todo el ente está en un lugar, sino el cuerpo móvil].[122] Ampliada de este modo la noción de 'mundo', también se amplía la noción de 'cielo', designando entonces οὐρανός a todas las cosas que se mueven junto a todos los cuerpos que las contienen, de modo que así el cielo puede ser el todo ("ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως").[123]

121. *Ibid.*, b 17.

122. *Ibid.*, 28-29. Notemos que también aquí Aristóteles hace uso de un término para designar el universo, que ya habíamos señalado al inicio de nuestro trabajo: τὰ ὄντα, o aquí en el singular, pero referido a todas las cosas de las que se predica, τὸ ὄν. *Cfr. supra* § 7.

123. *Phys.* Δ 5: 212 b 17-18.

En conclusión, ¿quién es el que llama al mundo con la voz 'cielo'? Es aquel hombre que se encuentra en la tierra y mira la bóveda celeste, sede de lo divino que rodea la tierra, y al proferir el término 'cielo', nombra al cuerpo último y a todo lo que contiene, incluido él mismo. De este modo, el cielo, como cuerpo que contiene todas las cosas, es el todo. No es diversa la descripción que hace del mundo: "[...] ὁ περὶ ἡμᾶς κόσμος συνέστηκεν [...]" [el mundo está constituido en torno a nosotros].[124]

124. *De caelo* A 7: 274 a 26-27. *Cfr. ibid.*, 19-29.

El cielo, en consecuencia, puede hacer referencia al lugar del mundo o bien al mundo entero. Es claro, entonces, por qué Aristóteles llama 'cielo' al mundo.

Recibido: 22/09/2015. Aceptado: 16/12/2015.

Bibliografía

- Alejandro de Afrodisias (1891). ***In Aristotelis Metaphysica commentaria***, ed. Hayduck, M. (ed.). En: ***Commentaria in Aristotelem Graeca***. Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, vol. I.
- Aristóteles (1936). ***De caelo***. Allan, D. J. (ed.) Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- ——— (1955). ***Fragmenta selecta***, Ross, W. D. (ed.). Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- ——— (1960). ***Metaphysica***. Jaeger, W. (ed.). Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- ——— (1960-1970). ***Aristotelis opera***. Bekker, I. (ed.); Gigon, O. (rec.). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- ———. (1956). ***De anima***. Ross, W. D. (ed.). Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Boisacq, É. (1950). ***Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes***. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Bonitz, H. (1955). ***Index Aristotelicus.*** Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt.
- ——— (1992). ***Commentarius in Aristotelis Metaphysicam***, 2. Nachdruck der Ausgabe Bonn 1849. Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms.
- Chantraine, P. (1970-1980). ***Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots***. Paris: Klincksieck.
- Diels, H.; Kranz, W. (1996). ***Die Fragmente der Vorsokratiker***, griechisch und deutsch. Zürich: Weidmann.
- Elders, L. (1972). ***Aristotle Theology. A Commentary on Book*** Λ ***of the Metaphysics***. Assen: Van Gorcum.
- Hadot, P. (1980). “Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophique grecque”. En: Aubenque, P. (ed.), ***Concepts et catégories dans la pensée antique***. Paris: J. Vrin, 309-319.
- Höffe, O. (ed.); Geiger, R.; Brüllmann, Ph. (reds.) (2005). ***Aristoteles-Lexikon***. Stuttgart: Alfred Kröner.
- Hussey, E. (1993). ***Aristotle Physics. Books III and IV.*** Translated with Introduction and Notes by Edward Hussey. Oxford: Clarendon Press.
- Lewis, Ch.; Short, Ch. (1998). ***A Latin Dictionary***. Oxford: Clarendon Press.
- LSJ = Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, H. S. (1996). ***A Greek-English Lexicon***. Oxford: Clarendon Press.
- Mansion, A. (1945). ***Introduction*** à ***la physique aristotélicienne***. Louvain-Paris: Éditions de L’Institut Supérieur de Philosophie - J. Vrin.
- Moraux, P. (1965). ***Aristote. Du ciel***, texte établi et traduit. Paris: Les Belles Lettres.
- Platón (1946-1949). ***Platonis Opera***, Burnet, I. (ed.). Oxonii: e Typographeo Clarendoniano.
- Reale, G. (2004). ***Introduzione, traduzione e commentario della Metafisica di Aristotele***, testo greco a fronte. Milano: Bompiani.

» Ross, W. D. (1924). ***Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary***. Oxford: Clarendon Press.

» ——— (1936). ***Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary***. Oxford: Clarendon Press.

» Schwarz, G. T. (1956). ***Philosophisches Lexikon zur griechischen Literatur.*** München: Lehnen Verlag.

» Sedley, D. (2003). ***Plato's Cratylus.*** Cambridge-New York : Cambridge University Press.

» Simplicio (1895). ***In Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria***, Diels, H. (ed.). En: ***Commentaria in Aristotelem Graeca***, Berolini: typis et impensis Georgii Reimeri, vol. X.

» Tomás de Aquino (1950). ***In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio***, Cathala, M.-R.; et Spiazzi, R. M. (eds.). Romae-Taurini: Marietti.

» ——— (1954). ***In octo libros physicorum Aristotelis expositio***, Maggiòlo, M. (ed.). Torino: Marietti.

» ——— (1888). ***Pars prima Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem XLIX cum commentariis Thomae de Vio Caietani***. En: Simeoni, I.; Zigliari, T. (eds.). ***Opera omnia Sancti Thomae Aquinatis***, ed. Leonina. Romae: Typographia Polyglotta-Editori di San Tommaso, tom. IV.

» Torrijos-Castrillejo, D. (2014). ***Anaxágoras y su recepción en Aristóteles***. Romae: EDUSC.

» Vigo, A. G. (2012). ***Aristóteles. Física libros III-IV. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo***. Buenos Aires: Biblos.